

ÉRTEKEZÉSEK EMLÉKEZÉSEK

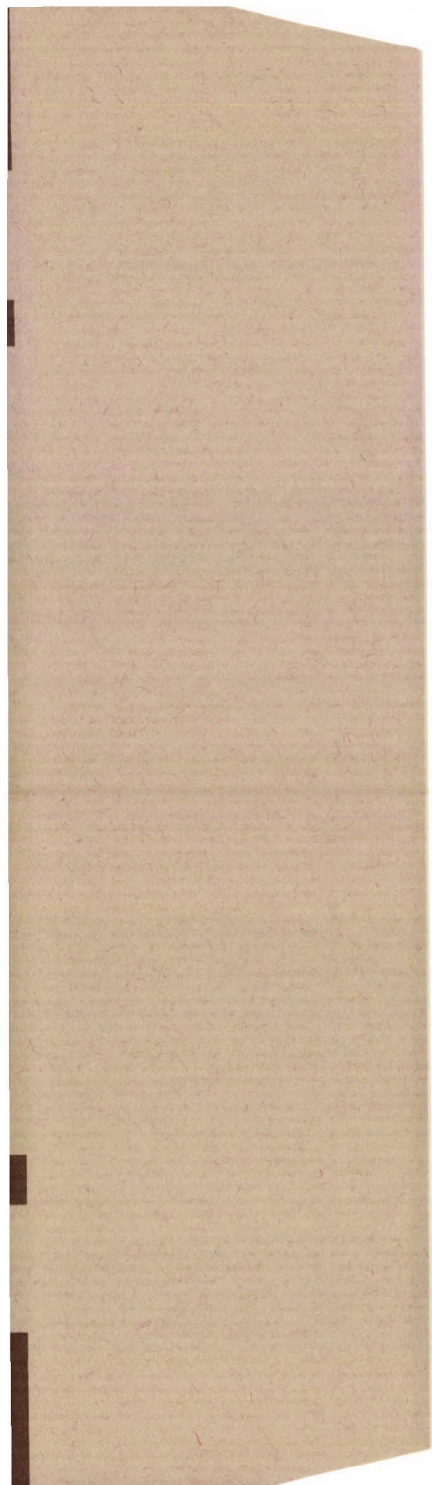
ANCSEL ÉVA

AZ EMBER
MÉRTÉKHIÁNYA



99

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



ÉRTEKEZÉSEK
EMLÉKEZÉSEK

ÉRTEKEZÉSEK EMLÉKEZÉSEK

SZERKESZTI
TOLNAI MÁRTON

ANCSEL ÉVA

AZ EMBER
MÉRTÉKHIÁNYA

AKADÉMIAI SZÉKFOGLALÓ

1991. FEBRUÁR 28.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadványsorozatban a Magyar Tudományos Akadémia 1982. évi CXLII. Közgyűlése időpontjától megválasztott rendes és levelező tagok székfoglalói — önálló kötetben — látnak napvilágot.

A sorozat indításáról az Akadémia főtitkárának 22/1/1982. számú állásfoglalása rendelkezett.

ISBN 963 05 6533 1

Kiadja az Akadémiai Kiadó
1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19—35.
Első magyar nyelvű kiadás: 1993

© Ancsel Éva jogutódja, 1993

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás, a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary

Aki az ember mértékéről vagy mértékhiányáról gondolkodik, annak azzal kell kezdenie, hogy a határaitól szól. Ha viszont fölteszi a kérdést, hogy: „Vannak-e az embernek határai?” — akkor egy evidenciát tesz problematikuská. Miért tekintjük nyilvánvalónak, hogy vannak határaink? Egyszerűen azért, mert erre vall minden alapvető tapasztalatunk; a kudarc, a megbánás, a cserbenhagyottság. Ha csak nem föltételezzük, hogy határszegésekből következnek, mint azok „büntetései”. Első hallásra azt hinnénk, ha nem fogadjuk el evidenciaként, hogy vannak határaink, akkor az ember végességét, státuszának bizonytalanságát merészeljük megkérdőjelezni. De vajon nem lehet-e megfordítani a gondolatmenetet és föltételezni, hogy az emberélet éppen azért a bizonytalanság terepe, mert nem is olyan egyszerű, ha egyáltalán lehetséges, határainak kijelölése. Akkor pedig elkerülhetetlen az a kérdés, hogy adatik-e az ember számára mérték, avagy talál-e mértéket ő maga?

Az emberlét határait márcsak azért is evidenciaként kellene elfogadnunk, mert nem csupán meghatározott helyzetekben tapasztaljuk a végességet, hanem — ahogy Georg Gadamer írja — a tapasztalat maga nem más,

mint éppen az emberi végesség tapasztalata. Aki ugyanis tapasztalattal rendelkezik, „az tudja, hogy nem ura az időnek és a jövőnek . . . ismeri minden előrelátás korlátait és minden terv bizonytalanságát”.¹ A voltaképpeni tapasztalatban az ember tervező értelme, cselekvőképessége és öntudata ütközik határaiba; „puszta látszatnak bizonyul, hogy minden visszavonható, hogy mindenre van idő, s valamiképp minden visszatér.”² A tapasztalat nem pusztán annak megismerése, ami *van*, hanem annak belátása, hogy a véges lények bármiféle elvárása és tervezése korlátozott. Nem más tehát, mint éppen a határok belátása. De vajon nem szükséges-e ehhez a belátáshoz megkísérelni a határszegést és megélni a kudarcot? S nem éppen ennek következményeiből ered-e ez az így értelmezett tapasztalat? Ha pedig igen, akkor még mindig kérdés, hogy miért nem sűrűsödnek ezek a tapasztalatok egy olyan tudásban, amely preventíven működik, és visszatart, elrettent az újabb és újabb határszegésektől?

Vajon a véges, eszes lény túlon túl gyakori működési hibájának, létéből eredően óhatatlanul ismétlődő botlásának kell-e tekintenünk határ- és mértéktévesztéseit? Ha ez így lenne, akkor merő tévedésnek kellene minősítenünk

¹ *Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer.* Gondolat Kiadó, 1984. 250.

² Uo. 251.

már pusztán azt, hogy tervez és cselekszik egyáltalán, hogy nem tudja ettől megtartóztatni magát. Erre a következtetésre pedig aligha juthatunk.

Ha a mérték szavát használjuk, akkor tudnunk kellene válaszolni arra a kérdésre, hogy hol jelölhető ki — ha ugyan kijelölhető — az a limes, amelyen túl azt állíthatjuk, hogy az ember mértéktelen. Nyilvánvaló, hogy minden — akár rövidebb időre létrejött — emberi csoportosulás létrehozza a lehetséges, illetve megengedett cselekvés határait, és többé-kevésbé összefüggő szabályokban, továbbá szankciókban meg is erősíti azokat. Empirikus-szociális értelemben föltétlenül vannak tehát határaink, nem ezt vitatom. Kérdésem az *emberlét szerkezetéből eredő*, abból következő lényegi, konstans határookra és mértékre irányul. Nem morálfilozófiai kategóriaként használom tehát a mértéket avagy mértékhiányt.

Vannak korok és kultúrák, amelyekben az általuk emelt és elfogadott határok egybeesni látszanak az emberlét lényegi korlátaival, így úgy tűnik, nélkülöznek minden kontingenciát, s egyben el is fedik a problémát magát. Az ókori görögség számára nem volt és nem is lehetett probléma, hogy hol a határ, hiszen az ott húzódott — szinte érzékelhetően — az ember és az istenek között, akik meg is büntették a halandót, ha azon átlépni merészelt. Léven az olümposziak nyíltan és leplezetlenül féltékenyek, akik bosszút álltak a határszegőkön,

még hozzá kegyetlenségben mértéktelen boszút. Különben is, mértéktelenségben — annak messzemenőig emberszerű válfajaiban — igencsak „példát mutattak”.

A hübrisz fogalmában — annak eredeti görög értelmében — az istenek és az emberek közötti határ megszegésének vétke fejeződött ki. Azok az ókori gondolkodók, akik az emberekre küldött balsorsot és szenvedést a hübrisz bűnére vezették vissza — Paul Ricoeur szerint — így próbálták moralizálni az isteni féltékenységet.³ Ehhez azonban arra is szükség volt, hogy eredendőnek a hübriszt tekintsék, amelyre csak válasz az istenek féltékenysége. Csakhogy ez a határ — hiába neveztem szinte érzékelhetőnek — mégsem bizonyult szilárdnak, hiszen megszeghető volt és meg is szegték. Igaz, a görög tragédiákban nem a hősök *szuverén* hübrisze, önteltsége visz határszegésre. Xerxész szellemét is:

„... egy istenség nyűgözte le.

Szörnyű isten szállta meg, hogy tervet
szőjjön esztelen!”⁴

— olvassuk Aiszkülosznál. A sors viszi őket tilalomszegésbe, ami pedig kérdésessé teszi a

³ *Paul Ricoeur: Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. 2. La symbolique du mal. Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1960. 204.*

⁴ *Aiszkülosz: Perzsák. In: Drámái. Magyar Helikon, 1971. 724—725.*

büntetés föltétlen jogosultságát, de egyben alapja lesz a bűnös hőssel szembeni irgalomnak. *Emberi* irgalomnak vagy a moirák irgalmanak, mert az istenek kérlelhetetlenek. A fátum, lévén személytelen, nem büntethet, mint ahogy féltékeny sem lehet. A féltékenységhöz személyes istenek kellene, ők lesznek azok, akik a büntetést kiróják, kivéve a halált, amely nem tartozik az ő hatáskörükbe.

A mérték görög eszménye, mint megbékélés a végelességgel, egy időben születik a tragikummal. A határok és a mérték tisztelete azonban betarthatatlannak bizonyul még itt is, ahol pedig a halandók tudják, hogy hol a határ. Az egyértelműség és a hiánytalan bizonyosság még a mérték és a hübrisz gondolatának szülőhelyén, a görög kultúrában sem volt teljes. Elég arra utalni, hogy az olümposziak között ott van Dionüszosz, akinek — azt kell hinnünk — az volt a funkciója, hogy mértéktelenségbe vigye az embereket. A hozzá fűződő kultuszok különössége, hogy nem is csupán az istenek és az emberek közötti határt nyitják meg vagy függesztik fel, hanem az élet és a halál határát is. Igaz — ahogy Tatár György írja — a Dionüszosz-kultusz „egyrészt felnyitja résztvevői előtt az átjárást isten emberen túli realitása felé, másrészt... a rítus egész építménye, struktúrája biztosítja a visszautat, az átjáró újbóli lezárását”.⁵

⁵ Tatár György: Az öröklét gyűrűje. Gondolat, 1989. 180.

A hübrisz fogalma Arisztotelésznél már gyakorlati-etikai kérdéssé szelídül. Aki nem találja meg a középhatárt például a gyávaság és a vakmerőség között, az elvéti ugyan a mértéket, de nem az istenek és az emberek között húzódó határt lépi át. Etikájában nem egy rögzített mértékből vezeti le az attól való eltéréseket, hanem a szélsőségekből jut el a meszotészhez. A gyakorlati élet dinamikájában mutatja meg, mit jelent eltalálni a mozgó közepet, amely attól függ, hogy mikor, mi miatt, kikkel szemben és miként cselekszünk.⁶ Ezért bizonyos cselekvések esetében a hiányosság, máskor a túlzás mutat a középpel szemben nagyobb ellentétet. Gondolatmenete életvilág-méreteken mozog, mondhatnám az adja „mértékét”.

Talán ez is a magyarázata annak, hogy Arisztotelész meggondolásai se érvényüket, se jelentőségüket nem veszítik el, ha megmaradunk abban a dimenzióban, amelyben ő a meszotész fogalmát kidolgozta; *bizonyos* érzelmek és *bizonyos* cselekvések körében, mert hiszen figyelmeztet rá, hogy vannak érzelmek és cselekvések, melyek „már magukban véve is rosszak, nem pedig csak a túlzásaik vagy a hiányosságaik”.⁷

A *Nikomakhoszi etika* egyik helyén Arisztotelész mégis az általános érvény igényével

⁶ *Arisztotelész: Nikomakhoszi ethika.* Magyar Helikon, 1971. 42.

⁷ Uo. 43.

mondja ki, hogy „a rossz a cselekvésben — miként Püthagorasz tanítványai gyanították — a határtalan”.⁸ Ezt az állítást azzal is megerősíti, hogy a mértéktelenség sokkal inkább saját akaratunkból fakad, mint például a gyávaság.⁹

Közismert, hogy vannak, akik ellentmondásokat vélnek fölfedezni különböző állításai közt. Valójában — ahogy ezt Steiger Kornél kimutatta — különböző aspektusokról van szó és nem ellentmondásról.¹⁰ Az uralkodó aspektus a közösségi, így az emberi együttélés — a poliszbeli együttélés — szabályai a mérvadók, avagy egyszerűen az okos ember tettei által képviselt minta. A közép eltévesztése, a mértéktelenség alapja itt tehát már nem az istenek és az ember közötti határ megszegése.

Írásomban nem a mértéknek fenti — a filozófiai gondolkodásban már korábban s a későbbiekben is alkalmazott — fogalmát teszem problematikussá. Nem vitatom Platón ítéletét sem ama magatartás felett, mikor „valaki akár vagyona, akár tekintélye, akár testi szépsége folytán felfuvalkodik és ifjúi esztelenségében lelke gögtől ég”.¹¹ Nem a szenvedélyekben,

⁸ Uo.

⁹ Uo. 83.

¹⁰ Lásd: *Steiger Kornél*: Polisz, egyén, erény. In: *Világosság* 1979/12. Az univerzális, az antropológiai és a közösségi aspektus más-más megközelítést jelentenek.

¹¹ *Platón*: Törvények. 716a. In: *Művei III*. Európa Könyvkiadó, 1984. 613.

azok megnyilatkozásaiban a *sensus communis* értelmében elfogadott mértékletességet természetesen más, mint a mérték.

Az olümposzi istenek „távoztával” a zsidó—keresztény világfelfogás és az egész metafizikai hagyomány — minden metamorfózis ellenére — változatlanul az ember-isten viszonyban keresi a mértéket és nem az emberlét immanenciájában. De vajon nem volt-e és nincs-e mai napig valami szándéktalan mértéktelenség már pusztán abban, hogy az ember a földi dolgaiban való eligazodáshoz isteneknél vagy egy istennél keres mértéket? Még akkor is fölvetődik ez, ha éppen gyöngé és alávetett teremtmény volta lesz ily módon az, amit meghatározóként elfogad.

Hogyan is jelenthetne az ember—isten viszony olyan mértéket, amit alkalmazni lehet, mintegy lebontva, minden profán földi ügyködésünkre? Miként is lehetne egy Isten a mértéke — kanti példával élve — a letétes kötelességének, ha ügyfele, aki pénzét nála elhelyezte, elhalálozik? Tudom, egy ilyen gondolatmenet mit sem változtat azon, hogy istenhit híján a halandók súlyos hiányt kénytelenek elviselni, elveszítvén a hagyományos mértéket. Ez a tradicionálisnak nevezett megoldás ugyanakkor újra meg újra próbára tette és teszi a filozófiai gondolkodást, hiszen végtelen sok világot tételezni például és megőrizni az egy isten képzetét

— ahogy azt Giordano Bruno megkísérelte és meg is tette — vagy fenntartani egy kierkegaardi gondolatvilágban a teodiceát, nem akármilyen szellemi vállalkozás. Még akkor sem, ha már Pascal tudta; a filozófusok istene egészen más, mint Ábrahám, Izsák vagy Jákob istene.

A reneszánsz egyik gondolkodójánál, Pico della Mirandolánál találkozunk egy olyan istennel, aki egyenesen megtagadja, hogy gondoskodjon az ember határaitól, s így arról is, hogy számára mérték legyen. Ez az isten azt mondja teremtményének: „Mivel nem maradt számodra semmi, amiből megteremtselek, ezért sem lakhelyedet, sem külsődet nem határoztam meg. A többiek természete a mi megszabott törvényeink közé kényszerítettik... téged nem köt semmilyen fék, a saját értelmes elbírálásod hatalmába helyeztelek, s magad vonod meg határaidat.”¹²

Az ember hiány-lény, de vajon nem ez jelenti-e egyik legsajátabb, meghatározó hiányát; a fék hiánya ti., s az a megoldhatatlannak látszó feladat, hogy magunk vonjuk meg határainkat? Vajon nem fék híján bocsátkozunk-e újra meg újra szertelen vállalkozásokba, hogy azok kudarca mértéktelen kétségbeesésbe taszítson?

Az emberiség nárcizmusa — Wiesenhütter szavaival élve — úgy tetszik, hiába szenvedett

¹² *Giovanni Pico della Mirandola*: Az ember méltóságáról. Különlenyomat az Olasz Szemle 1942. évf. 2. számából. 603.

több ízben sokkot: Kopernikusszal, Darwinnal, Freuddal,¹³ ezeket minden jel szerint vagy át sem élte, vagy túlságosan is kiheverte. De vajon nem volt-e a maga nemében az ő vállalkozásuk is nem kevésbé nagyratörő? Hiszen Pascal már azt is vakmerőségnek nevezte, hogy az emberek a természet kutatására adták a fejüket, és el akartak jutni „mindennek a megismerésére, ugyanolyan végtelen önhittséggel, mint amilyen a tárgyuk”.¹⁴ Égünk a vágytól — írja — „hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, olyan tornyot szeretnénk építeni rá, amely a végtelenig emelkedik, ám minden fundamentumunk összeroppan, s feneketlen mélység nyílik alattunk”.¹⁵

De ha föladnánk ezt a törekvésünket, akkor — Pascal szerint — meg fogunk nyugodni, ki-ki abban az állapotban, amelybe a természet helyezte. Csakhogy az ember nem képes megnyugodni, s éppen azért nem, mert a természet semmilyen rögzített állapotba nem helyezte. Jelenléte a természetben merő rendellenesség. Mert természeti lény ugyan, de nem természet adta lény, így rendellenes. Nem csoda, hogy feszeng a létben, s olyan világrendet próbál konstituálni, amelyben szilárd helye

¹³ *Eckhart Wiesenhütter: Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie. Buchgesellschaft Darmstadt, 1979. 25.*

¹⁴ *Pascal: Gondolatok. Gondolat Könyvkiadó, 1978. 29.*

¹⁵ Uo. 31.

van mégis, legyen az bár nyomorúságosan alávetett.

Az ember, nem lévén posztja a világban, el sem hagyhatja azt, ahogyan Kant gondolta, és vissza sem térhet hozzá. Így az a kérdés sem megválaszolható, hogy milyen állapot lenne illendő e planéta lakójához.¹⁶ Státusát a bizonytalanság, a rögzítetlenség jellemzi, és ebből következően a mértékhiány. Ittléte ugyanis világban való lét — tartózkodási helye ég és föld között van, bármilyen szűk legyen az a földi tér, amelyhez köttetik. Nincs posztja a világban, de *nem tud nem tudni* erről *a világról*, s ez a pusztta tudás is a mértéktelenségre utal. Mert bármilyen gyöngé és esendő — írja Eugen Fink —, belakja őt a hatalmasnak és mérhetetlennek a gondolata. Nem annak ellenére, hogy ő maga véges, hanem éppen azért. És nem is csupán a hozzá hasonlóan véges létezők egyikeként, hanem ő a legvégeesebb.¹⁷

Csak az ember képes megjeleníteni az ittlét univerzális összefüggéseit kultuszaiban, ünnepeiben, művészetében — beengedve a valóságosba a nem valóságost —, egyedül ő lépi át ezt a határt.

Amikor az archaikus ember barlangja falára rajzol — írja Blumenberg —, akkor leküzdi a

¹⁶ Kant's handschriftlicher Nachlass, Bemerkungen zu den Beobachtungen. In: Kant's gesammelte Schriften, Bd. XX. 47.

¹⁷ Eugen Fink: Spiel als Weltsymbol. Kohlhammer Stuttgart, 1960. 53—56.

valóság abszolútizmusát, kicselezi világának megbízhatósághiányát.¹⁸ Rajza szembeszegülés a feltáratlan világ félelmetességével. Ha a mérték hiányáról beszélek, akkor ez nem a mérték pusztán nem létét jelenti, hanem nagyon is aktív hatóerőt. Olyan hiány ez, amely, mint látni fogjuk, a hübrisz több módusát generálja, de alapvetőnek azt tartom, hogy képes túllépni a valóságos dolgokon, és létrehoz, működtet olyan nem valóságos dolgokat, amelyek kontaktust biztosítanak számára a világgal. Ezek a nem valóságos dolgok rendkívüli léterővel bírnak: a piramisoktól a Bach-fűgáig. Az ember kontingens földi helyéről minduntalan kimozdul, létének véges terét és idejét nemcsak kitágítja, de kinyitja a világ felé.

Így, bár — a mítosz szavaival élve — „sarutlan, takarótlan, védtelen” lény, nemcsak reális eszközökkel szerelkezik fel, nemcsak baltákkal, halászhálókkal, szigonyokkal, hanem mintegy túlszerelkezik: totemoszlopokkal, templomokkal és kantátákkal. Kiegészíti önmagát, manifesztálja világszerűségét.

Így túljut létének közvetlenségén, anélkül hogy maga mögött hagyná, megszüntetné végességét. Átlépi közvetlen ittlétének határát, anélkül hogy átkerülne a határon túlra, s a nem rá szabott világ lakója lehetne.

¹⁸ Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. 14.

A világ nem úgy valóságos, mint a dolgok, a hegyek vagy kráterek, ezért nem a fizikai univerzumot fürkésző teleszkópok és műholdak teremtenek vele kontaktust, hanem a kultuszok és a filozófiák. Hogy ez szimbolikusan történik? Természetesen. De ne tegyük hozzá, hogy *csak* szimbolikusan, mert nem visszfényekről van szó, hanem eleven kontaktusról a filozófiai értelemben vett világgal. Elevenebb ez a kontaktus, mint netán egy valóságos holdralépés, lévén a hold egy égi létező, egy égi dolog, a többi közt, semmivel sem „világabb”, mint bármely más földi létező.

Amikor az ember a fent leírt módon „túlszelelkezik”, mintha csak azt a diszproporciót próbálná kiegyenlíteni, mely abból fakad, hogy a világ nem órá szabott, miként ő sem a világhoz méretezett. Mégsem „saját” véges méreteivel méri magát, nem is teheti, mert legparciálisabb tevékenysége is a világgal hozza kontaktusba, s nem csak annak egy szegmen-
tumával. Akkor is ez történik, ha nem ez adja kitüntetett módon tevékenysége értelmét, mint amikor katedrálist emel, mintegy földi „támaszpontot”, hogy onnan forduljon az égiekhez. Minden különbség ellenére ez történik akkor is, amikor filozófiát űz, a szellemnek ezt a sui generis hübriszét, arra vállalkozva, hogy földi ügködéseinkre mintegy letekintsen, és értelmezni merészelje azokat.

A világ vonzza az embert, mégha félelmetes is. S nem adatik számára árboc, amelyhez hoz-

záköthetné magát e hívás ellenében, ahogy azt Odüsszeusz tette a szirénekkal szemben védekezvén. Amikor azt mondanánk a fenti tevékenységekről szólva, hogy az ember többet ügyködik, mint amennyi egy eszes természeti lény számára nélkülözhetetlen, akkor könnyelműen beszelnénk. Mert miféle mérték alapján teszünk különbséget szükséges és szükségtelen között? Az archaikus ember nyilván nem gondolta, hogy halottkultuszait gyakorolva kevésbé szükséges tevékenységet folytat, mint amikor vadászik.

Ha határszegésnek nevezzük az átlépést a nem valóságos régiójába, akkor már pusztán ez a szóhasználat implikálná a tiltottat, a tiltás pedig valamiféle szankciót. De szankciók csak az emberek által tételezett isteni tilalmak vagy az általuk alkotott és szabályokban rögzített határok megszegése esetében működnek. Csakhogy amikor az ember szimbolikusan lépi túl határait, nincs olyan következmény, amely visszatartson. Szimbolikus eszközeink nem bizonyulhatnak gyöngének vagy alkalmatlannak, hiszen ahol a nem valósággal operálunk, ott a valóság nem tud az orrunkra koppintani — nincs hozzá „hatóköre”. Az irreális szférájában minden lehetséges, ott nincs kudarc.

Ezek a tevékenységeink nem tekinthetők az emberélet esetleges járulékainak, hanem hozzátartoznak karakterisztikumához. Még akkor is, ha bizonyos korokban és történelmi

régiókban vannak jelenségek, amelyek arra utalnak, hogy az ilyen tevékenységeket észszerűtlennek ítélik és megkísérlik mellőzni. Mintha nem elégednének meg az emberek a világ Max Weber által diagnosztizált varázstalanodásával, még radikalizálni is akarnák ezt a folyamatot. Mintha az önmagát olykor mértéktelenül racionalizáló életvilág mintegy immunreakciókat fejtene ki, hogy mint idegen anyagot kivesse magából mindazt, amit „fölöslegnek” ítéel. Csakhogy ily módon az ember — természetesen nem biológiai értelemben, — de visszacsupaszítja önmagát, s világtalan-ná válik. Így lesz védtelen.

Mindazonáltal tartózkodni kell attól, hogy fölmagasztaljuk az embernek azt a képességét, hogy a fent vázolt módon a világgal kontaktusba lépjen. Sőt, éppen itt jogos aggályok merülnek föl.

A nem valóságos régiójában ugyanis — ahogy Fink írja — az ember „túllép a meghatározottságokon, leveti élettörténetének terhét — mindig újra kezdhet”,¹⁹ még tetteit is átlépheti, tehát korlátok és felelősség nélkülivé lesz. Csakhogy a felelősség nem levethető; tetteink mintegy visszanehezednek ránk abban a valóságos horizontális dimenzióban, amelyben a másokkal való kapcsolataink a meghatározóak. És ez az a dimenzió, amely ittlétünk alapja,

¹⁹ E. Fink: I. m. 232.

itt történik meg velünk az, amit sorsnak nevezzünk. Mert sors csak ott konstituálódik, ahol felelősségtétjük van, nem is csupán a tetteknek, de a gesztusoknak is, továbbá ahol semmi sem újrakezdhető, ahol nem lehet revansot kérni, ha valamit elvétettünk, vagy valaki *ellen* vétettünk.

A valóságos dolgok dimenziójában a felelősség morális gravitációja uralkodik; az, amit horizontális nehézkesnek neveznék — nem abban az értelemben, hogy lefelé húz, hanem másokhoz köt. Amit itt teszünk, az nem tehető jóvá sehol, „odaát” se, a művészet, a vallás vagy a filozófia világában.

Az emberlétnek ebben a dimenziójában egyszerűen nincs mit kezdenünk se fűgáinkkal, se filozófiáinkkal — itt csak két csupasz kezünk marad, hogy segítsünk annak, aki enélkül nem tudna talpra állni, vagy odébb lökjük egy centiméter előnyért. Itt az számít, hogy mire használjuk önmagunkat.

Emmanuel Lévinas, a föltétlen felelősség gondolatának századbeli képviselője ezen a ponton emel szót a játék felelősség nélküli szabadsága s az erre épülő koncepciók, többek közt az általam idézett Eugen Fink filozófiája ellen.²⁰ S ezzel már rátértem arra a kérdésre,

²⁰ *Emmanuel Lévinas: Autrement qu'être ou au delà de l'essence. Martinus Nijhoff, La Haye, 1974. 148.*

hogy meddig veszélytelen a mértékhiány s az embernek ebből következő határszegései?

Az említett határszegés a legkevésbé sem veszélytelen, ha a nem valóságos valóságosnak tünteti fel magát, mert így tévútra visz. Vonatkozik ez a művészetre, amely még a kultuszok részeként sem tévesztheti össze magát a valósággal — éppen ezért érdemli meg, hogy túlélje azokat. A filozófia sem törekedhet arra, hogy valóságosnak tüntesse fel fogalmi világát, ahelyett, hogy értelmezné, miként utal a nem valóságos a valóságosra. Nem követ el vétséget, ha világlakóként szólítja meg az embert, ha ezt a státusát tudatosítja benne, de jogosulatlan minden törekvés, amely az elme vagy a képzelelőerő alkotásait rá akarja kényszeríteni a valóságos dolgok világára. Ha viszont ez történik, akkor a filozófia, ez a legspekulatívabb és ily módon, azt hinnénk, „legártatlanabb” tevékenység is vétkéssé válhat. Lévéen ez is határszegés, ha ellentétes irányú is, mint amiről eddig beszéltem. Itt ugyanis a nem valóságos próbál valóságossá válni. Ha a filozófus jogot formál arra, hogy kimondja, mit kell az embereknek tenniük, mi szükséges, akár ahhoz, hogy megszűnjön a létfeledés, akár ahhoz, hogy megszűnjön a tudat eldologiasodása, akkor ez a vállalkozás már nemcsak gondolatilag nevezhető mértéktelennek, ami minden filozófiát jellemez, mivel az Egész megragadására tör, hanem abban marasztalható el, hogy nem marad meg saját felségterületén, el akar vala-

hová vezérelni, helyre akar valamit zökkenteni, ami megítélése szerint a valóságban kimozdult.

Az ilyen törekvés nem egyidős az emberrel. Az újkori ember hübrisze merőben más, mint az a határszegés, amelyről az ókor gondolkodóinak és tragédiaíróinak jóvoltából tudunk.

Ha a huszadik századból visszatekintve újra felidézzük Xerszész alakját, ahogyan őt Aiszkülosz megjelenítette, mint „istentipró nagy-zolót”, akinek becsvágya határtalan volt, akkor ma azt gondoljuk: azért ő mégse akart többet, „csak” Athént legyőzni. Igaz: lezárni merészelte a hatalmas Boszporuszt, az Isten folyamát, tehát a természet rendjébe is megpróbált belenyúlni. Ha mégis úgy fogalmazok, hogy *csak* ennyi volt a bűne, akkor az újkori ember hübriszéhez képest használok ezt a módosítószót. Arra az újkori emberre gondolva, aki nem adta alább, magát *a* természetet akarta volna legyőzni, és cselekvőerejét a végsőig túlértékelve új történelmi univerzumot is megkísérelt létrehozni.

Mégis, mióta beszélhetünk *erről* a hübriszről?

Walter Schulz úgy véli, hogy a görögök számára a természet kihasználása még nem merült fel radikális formában, ami nem morális érdemük, hanem a világba vetett bizalmukon alapult. Csak amikor az ember magára utaltatik, akkor kell egy olyan tudás által biztosítania magát, amely tartást látszik biztosítani ne-

ki a világban. Hogy egy ilyen szükséghelyzetben kialakul a gőg, amely azt sugallja, hogy a természet uralható, ez az újkor hite, amivel mi ma már nem rendelkezünk.²¹ Az újkori ember ugyanis nemcsak ég és föld teleszkópokkal és mikroszkópokkal való kifürkészésére és átvilágítására vállalkozott, hanem az égi és földi világ *megrendszabályozására* is. Miként a világ varázstalanítására és titoktalanítására nem későbbé.

Utópiák természetesen korábban is születtek, de az újkori történelmi hübrisz éppen azal jellemezhető, hogy *nem* utópiák fogalmazódnak meg, hanem a valóság lehetségesnek vélt gyökeres megváltoztatásának tervei. Igaz, a klasszikus német filozófia történelmi jövőről szóló víziói nem kapcsolódtak valamely itt és most „valóra váltandó” feladathoz. De mihelyt ez bekövetkezik, akkor az eddigiekhez képest merőben más „határátlépés” történik. Arra a határra gondolok, amely a valóságot az ugyan hozzátartozó, tőle elválaszthatatlan, de más létszintű szimbolikus vagy eszmei létezőktől elválasztja.

A gótikus katedrálisaival, úgymond, ég felé törő emberben, vagy a passiók zenéjének alkotóiban és befogadóiban nem merült föl, hogy amit ily módon kifejeztek és átéltek, abból valamit valóra váltsanak. Amikor azonban

²¹ *Walter Schulz: Grundprobleme der Ethik. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1989. 119.*

egy eszmei létező át akar lépni, *vissza* akar lépni azon a határon, amely a valóságosan létezőtől elválasztja, akkor történelmi hübriszszel van dolgunk, s egyben egy olyan állapot, amelyet *végességfeledésnek* nevezek. A végesség pedig nem csupán privációt és limitációt jelent — nem is hiányt. Hiszen éppen a végeség, annak reflexiója biztosítja kontaktusunkat a világgal, a végtelennel — a végesség tesz nyitottá. A végtelen eszméje ugyanis — ahogy erre Emmanuel Lévinas is rámutat — egyáltalán nem csupán a véges tagadása. Az *in* az *infinítumban* egyszerre jelenti a nem-et és az idebent-et.²² A végtelen eszméje és maga a végtelen bennem van, és csakis egy véges lényben lehet. A végességfeledés — bármilyen paradoxonnak hangzik is — megcsonkítja az embert, következményeiről nem is beszélve.

Hans-Georg Gadamer szerint: „Reménytelen vállalkozás volna, ha az emberi tudni akarásnak és előállítani tudásnak megpróbálnánk a lelkére beszélni, hogy igyekezzék talán némileg kíméletesen bánni világunk természeti és társadalmi rendjeivel.”²³ Íme, erre se képes a filozófia. Csak megállapíthatja, hogy az a törekvés, amely a történelemfilozófiai víziók valóra váltásával kísérletezik, sajnálatos módon — híven ama kanti—hegeli—marxi gondolat-

²² Emmanuel Lévinas: De Dieu qui vient à l'idée. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1982. 106.

²³ Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. I. k. 12.

hoz, mely szerint a haladás hajtóereje a rossz — akarva-akaratlanul hozzájárul a negativitás működéséhez vagy éppen túlműködéséhez, már pusztán azzal, hogy az elérhetőnek vélt cél által legitimálja, s így — Jean Nabert szavaival — „a rossz botrányát beilleszti a világrendbe”.²⁴

Azt hihetnénk, hogy többek közt a fentiek tapasztalata alapján a huszadik századi ember „kigyógyult” történelmi hübriszéből. Ehelyett inkább azt mondanám, hogy az önmagát majd’ mindenhatónak vélő újkori ember utóda is mértéket téveszt, ha csalatkozásai nyomán olykor már a civilizációval is szakítana. Vagy ha kétségbeesésében a totális tehetetlenséget tekinti az ittlét mindent meghatározó princípiumának — mintegy az ember rendeltetése fichtei víziójának ellenében. S ráadásul azt hinné, hogy ezzel kimondattak az utolsó szavak.

Vajon a negatív dialektikák és a messianisztikus történelemfilozófiák között sem adatik közép?

Azt hiszem: soha senki se fog elvégezni egy olyan „zárszámadást”, amely kimutathatná, hogy hány remény és hány általuk vezérelt cselekvési kísérlet hiúsult meg — ami nem is a legrosszabb eset, ahhoz képest, amikor visszajukra fordulnak.

²⁴ Jean Nabert: *Essai sur le mal*. Éditions Aubier Montaigne, 1970. 51.

De vajon a filozófiáról szólva fölvehetjük-e egyáltalán a mértékhiány kérdését? Ha eltekin-
tünk attól, hogy filozófus volt, aki tudományát
„az emberi ész törvényhozásának” nevezte,
akkor is azt kell mondanunk — véleményem
szerint —, hogy a bölcsélet nem adhatja alább
a maga mértéktelen kérdéseinél.

Ezért a filozófus még akkor sem szabadul a
hübrisztől, ha már nem akarja ugyan az egész
létet megragadni, de nem kevésbé szertelen
jogosultságot vindikálva magának „törli”
vagy törölni próbálja a filozófiai problémákat
mint a hétköznapi nyelv kiruccanásának,
mondhatnám félrelépésének nem egészen tör-
vényes gyümölcseit, ahogy azt Wittgenstein
tette.

Mértékhiány a reményben

Az ember mértékhiánya intenzíven jut kife-
jezésre a reményben, amely az előrelátás ké-
pességével nem rendelkező, ámde eszes véges
lény létéhez óhatatlanul hozzátartozik —
akárhogyan is ítéljük meg. Olyannyira, hogy
— mondhatnám — nem az ember választja a
reményt, inkább az szemeli ki őt, mint termé-
szetes áldozatát. A remény pedig természeté-
ből következően eleve nem lehet szerény. Ha
azt kérdezem, talán mégis, talán a ráció porá-
zon tarthatja a reményt, és ily módon megsze-
lídítheti, hogy ne legyen sorsa oly előrelátható-
an az összeomlás, hogy ne szakadjon rá akko-

ra valószínűséggel előbb-utóbb a reménykedőre — mi mást teszek, ha ezt fontolgatom, mint egy reményt fogalmazok meg magam is.

Úgy gondolom, hogy Walter Benjamin komor gondolatának kell igazat adnunk, amikor azt írja, hogy csak a reménytelenekért adatott nekünk a remény. Ezt pedig nem lenne szabad paradoxonként értelmezni, sokkal inkább szó szerint. Ehhez még hű maradok, ha hozzáteszem, hogy a reményteleneknek viszont kijár.

Márcsak azért is, mert nem ők azok, akiknek jussaként elveszejtő erővé változik, miként a *másoknak* reményt hirdetők, s ennek nevében vezérlésükre önmaguknak jogot vindikálók esetében.

Ugyancsak Walter Benjamin ír egyik levelében a „kicsiny és képtelen” reményről, amely a teremtményeket egyrészt megilleti, s amelyben másrészt ez a képtelenség tükröződik.²⁵

Azt kell hinnünk, hogy nincs az az Arisztotelész, aki a remény és reményvesztettség között ki tudná jelölni a középhatárt. A nagy reménytagadók után újra és újra megszólalnak azok, akik minden éleslátásuk ellenére képesek új megváltásokat fölmutatni. S mi más a megváltásgondolat, annak bármelyik modusa, mint a remény paroxizmusa. Olyan művekre hivatkozom példaként, amelyek pedig a husza-

²⁵ *Walter Benjamin: Briefe. Bd. II. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966. 617.*

dik század legnagyobb katasztrófáinak átvilágítására és kérlelhetetlen kritikára vállalkoztak. Az egyik Thomas Mann *Doktor Faustus*a, ez a kíméletlen mű, amelynek befejezése mindazonáltal eszkatologikus. Adrian Leverkühn megváltása elkárkozásának megvallásában és elfogadásában fejeződik ki. Schweigestill asszony mozdulata pedig, ahogyan őt földre zuhantában fölemeli: modern Pietà. Az ettől szellemileg és más értelemben is oly távol keletkezett és mégis rokon műnek, Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényének befejezése ugyancsak megváltás. Nem is akárki számára, mert a megváltott, kivételezett személy Poncius Pilátus, akinek ugyan kétezer évet kellett várakoznia a kőszivatagban, de megadatik neki, hogy teljesüljön kívánsága, és a holdösvényen együtt lépkedhessen Josuával, és megkérdezhesse tőle, amit a földön elmulasztott. (Csak nekünk, a mű olvasóinak nem adatik meg a lehetőség, hogy megkérdezzük — ha csak nem önmagunktól —: vajon miért éppen Pilátus szemeltetett ki erre a több mint kivételes kegyelemre?)

Ha igaz az, hogy a reményt nem választjuk, ez nem tartozik szabadságunk dimenziójába, akkor nyilvánvaló, hogy azokat a legegyszerűbb mozdulásainkat, még csak nem is tetteinket, valamiféle remény kíséri, egy reménymínimum legalább, amelyek kudarchoz, bűnhöz, magányhoz vezetnek. (Elkerülhetetlen, hogy a reményekkel valami történjék az élet során, s

ez nem kizárólag az, hogy semmivé lesznek, megsérülnek, mert az is lehet, hogy az ember reményhorizontot cserél.)

A kudarc tetteink csaknem természetes sorsa — nem pedig rendkívüli történés. A remények sérülése a kudarcban mégsem pusztán negatívitás. Amennyire nem tartom lehetségesnek, hogy a reményről értékítéletet mondjunk, nevezzük netán rossz szenvedélynek, olyannyira lehetségesnek tartom, hogy a fölismert kudarcban meglássuk az önismeret restaurációjának lehetőségét, ahogy azt Jean Nabert teszi. A kudarcok fölismerése ugyan nem szabadíthat meg mértékhiányunktól, de gőgünköt és önteltségünköt igen; természetesebbé teheti a természethez való viszonyunkat még akkor is, ha ez helyreállítja a félelmet — vagy egyszerűen csak a természettel szembeni gyöngeségünk tudatát.

A kudarcok „erénye”, hogy fölismerteti velünk — ha hajlandók vagyunk rá — a bevezetőben megnevezett határainkat. Mert természetesen vannak határaink, még ha emberi mivoltunkból következik is, hogy minduntalan nekifeszülünk e határoknak. (Ezt teszi az ember akkor is, ha négy fal között, szobája csöndjében imaginárius számokkal végez műveletet. Ez a nekifeszülés határainknak az ember lényegéből eredő mértékhiányának megnyilatkozása. S mert ez olykor végességfeledéssel fenyeget, a kudarcot úgy is értelmezhetjük, mint mementót.)

A kudarc belső esemény, ezért alapvetően különbözik a vereségtől. A remény választása vagy elutasítása nincs szabadságunkban, de a kudarc és a benne implicált felelősség fölismerése szabadságélmény.

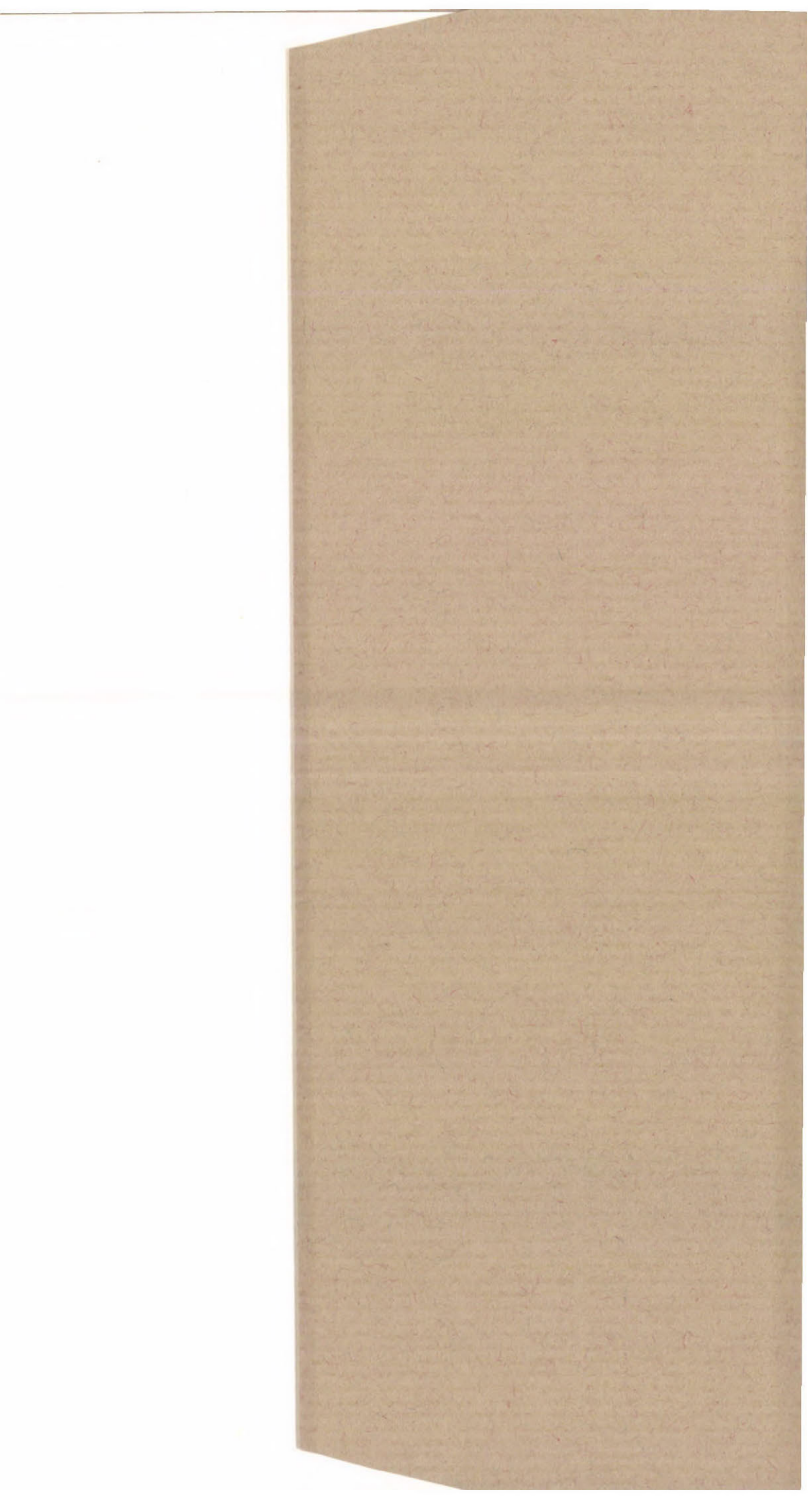
A kudarc nem bukás. (A bukásban megroppan a személyiség benső magja, ezért nem bukhat el akárki, csak az, akiben volt, ami megroppanjon. Vagy lehetséges, hogy ezt éppen a bukás sors története teremti meg?) De sem a kudarc, sem a bukás nem balszerencse, amely vakon sújt az emberre, nem is vereség, amely kívülről ér. Szabadságunkat tagadjuk meg, valahányszor tőlünk független erőknél próbáljuk betudni kudarcainkat, amelyeknek pedig részesei, konstituálói vagyunk. Ezért oly fontos Nabert-nek az a figyelmeztetése, hogy a kudarc fölismerése fundamentális történet — nem lévén más, mint végességünk tapasztalata.²⁶

Befejezésül ismét Aiszkhülosz tragédiájára, a *Perzsákra* hivatkozom. Ha a görög tragikus, aki maga is részt vett a marathóni és szalamiszi csatákban, s a harcokban egy fivérét el is veszítette, a legyőzöttek felől jeleníti meg a történeteket, akkor ezt semmiképp sem tekinthetjük sajátos dramaturgiai fogásnak, sokkal valószínűbb, hogy Aiszkhüloszt az a belátás vezette, hogy míg minden győzelem merő káprázat, az

²⁶ Jean Nabert: *Le désir de Dieu*. I. k. 47.

emberi lét igazsága éppen a bukásban tárul fel. S ha ehhez a valamikori ellenfél a legyőzöttek iránti irgalmát is hozzáadja, ez sem tekinthető pusztán morális gesztusnak, amely a perzsáknak szól, hanem az emberi létezésnek, amelyet éppen manifeszt végessége tesz tiszteletre és figyelemre egyáltalán érdemessé.

A kiadásért felelős
az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat
az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc
Budapest, 1993
Nyomdai táskaszám: 21793
Felelős szerkesztő: Róbert Zsófia
Műszaki szerkesztő: Kiss Zsuzsa
Kiadványszám: 133
Megjelent 1,6 ív terjedelemben
HU ISSN 0236-6258



Ára: 115,- Ft 10% áfával